

Port Acadie

Revue interdisciplinaire en études acadiennes
An Interdisciplinary Review in Acadian Studies



« On ma dit qu'on avoient ouit dire » – Anthropologie historique d'un exorcisme populaire en Acadie

Pietro Boglioni et Gérald C. Boudreau

Numéro 10-11-12, automne 2006, printemps-automne 2007

Le patrimoine religieux de la Nouvelle-Écosse : signes et paradoxes en Acadie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018633ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018633ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

 diteur(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (imprimé)

1916-7334 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boglioni, P. & Boudreau, G. C. (2006). « On ma dit qu'on avoient ouit dire » – Anthropologie historique d'un exorcisme populaire en Acadie. *Port Acadie*, (10-11-12), 101–115. <https://doi.org/10.7202/018633ar>

Résumé de l'article

Des lettres conservées dans les archives de l'abbé Sigogne nous décrivent avec une rare précision un rite populaire d'exorcisme, explicitement présenté comme transmis par la tradition orale : « *je me suis informé au voisins de ce qu'il faudroit faire; on ma dit qu'on avoient ouit dire que du tems de la cadi on avoient un rec de* ». Après une présentation rapide de la structure de ce rite, cet article se propose d'en rechercher des antécédents et des parallèles en France et en Nouvelle-France.

« On ma dit qu'on avoient ouit dire » – Anthropologie historique d'un exorcisme populaire en Acadie

Pietro Boglioni
Université de Montréal
Gérald C. Boudreau
Université Sainte-Anne

Résumé

Des lettres conservées dans les archives de l'abbé Sigogne nous décrivent avec une rare précision un rite populaire d'exorcisme, explicitement présenté comme transmis par la tradition orale : « *je me suis informé au voisins de ce qu'il faudroient faire; on ma dit qu'on avoient ouit dire que du tems de la cadi on avoient un recède* ». Après une présentation rapide de la structure de ce rite, cet article se propose d'en rechercher des antécédents et des parallèles en France et en Nouvelle-France.

1. Les événements

On n'a pas besoin de présenter ici, dans un colloque réunissant des spécialistes en histoire de l'Acadie, la figure de l'abbé Jean-Mandé Sigogne. Nous connaissons tous le rôle que ce prêtre français a joué dans la réorganisation religieuse et sociale des Acadiens qui, après le Grand Dérangement, étaient revenus s'installer dans le sud-ouest de la Nouvelle-Écosse. L'historiographie récente a donné tout son relief à cette figure de pionnier fondateur¹.

Parmi les nombreux documents de l'abbé Sigogne, dispersés dans des archives de la Nouvelle-Écosse et ailleurs, nous avons découvert trois lettres, qui nous semblent d'un intérêt particulier pour l'histoire de la culture et de la religion populaires acadiennes. Elles concernent une affaire qui se passe, entre septembre et octobre 1810, dans le quartier du Bas-de-Tousquet (aujourd'hui Wedgeport), canton de la grande paroisse de Sainte-Anne (aujourd'hui Sainte-Anne-du-Ruisseau) qui, à l'époque,

1. Après l'étude ancienne de Pierre-Marie Dagnaud, *Les Français du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse – Le R. P. Jean-Mandé Sigogne, apôtre de la Baie Sainte-Marie et du cap de Sable, 1799–1844*, Besançon, Librairie Centrale, 1905, XXVII, 278 p., voir maintenant la monographie synthétique de Gérald C. Boudreau, *Le Père Sigogne et les Acadiens du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse*, [Montréal], Éditions Bellarmin, 1992, 230 p.

comprenait tous les cantons de la municipalité d'Argyle. Il s'agissait d'une communauté agricole clairsemée, de personnes qui se connaissaient bien, et dont plusieurs avaient entre elles des liens de parenté. On peut résumer cette affaire de la façon suivante.

Rosalie Cotrau, une jeune fille de l'établissement, âgée d'environ 14 ans et demi, semblait possédée par un démon. Ne sachant quoi faire devant ce drame, son père, Jean Cotrau, avait décidé de procéder, avec l'aide de ses voisins, à une conjuration ou exorcisme populaire, que l'on pratiquait dans de tels cas « *du tems de la cadi* », à savoir avant le Grand Dérangement. Dans un premier moment, cet exorcisme avait semblé réussir, mais à la fin il avait échoué. L'abbé Sigogne, prévenu par quelqu'un de cette histoire, manifeste sa vive désapprobation devant l'initiative de ses paroissiens. Jean Cotrau lui écrit, dans la première de nos trois lettres (24 septembre 1810), pour lui raconter toute l'affaire et s'en remettre à lui pour les suites à y donner.

La deuxième lettre (24 septembre 1810), dont nous ne traiterons pas ici, prouve l'intensité émotive avec laquelle ces faits étaient vécus dans la petite communauté. Elle est adressée par l'abbé Sigogne lui-même à un nommé Amable Boudreau, qui avait accusé un nommé Germain Corporon d'être la cause de la possession de la fille. Le missionnaire fait savoir à Amable Boudreau que Germain Corporon était furieux de ce qu'il considérait comme une calomnie grave, et qu'il voulait le poursuivre en justice.

Dans la troisième lettre, postérieure de quelques semaines à la première et expédiée par Jean Cotrau au missionnaire (22 octobre 1810), l'histoire prend une tournure plus complexe, que nous résumons sans la commenter davantage. Nous y apprenons que, dans l'entre-temps, non seulement Rosalie Cotrau a été possédée une deuxième fois, mais qu'une autre fille de l'établissement, Anne Doucet, probablement du même âge que Rosalie et sa future belle-sœur, a elle aussi été possédée par le démon. L'abbé Sigogne est venu à l'établissement et y a célébré les offices du dimanche, ainsi qu'une prière spéciale, mais cela n'a pas réglé la situation. Anne Doucet a été guérie, non par le missionnaire, mais par un autre rite populaire : on l'a amenée avec deux chaloupes dans la rivière avoisinante, on l'a immergée quatre fois dans l'eau, et cela l'a libérée de son démon.

En revanche, la libération d'Anne Doucet ne fait qu'aggraver celle de Rosalie Cotrau. La prière du missionnaire a en effet contraint le démon de Rosalie à révéler son nom, mais ne l'a pas libérée pour autant. Au contraire, elle s'est sentie doublement possédée, à savoir par son propre esprit maléfique et par celui qui avait abandonné Anne Doucet. Elle a quand même fini par se sentir guérie, quelque temps après le départ du

missionnaire. Par contre, c'est maintenant Jean Cotrau qui se sent « *infecté de la même chose* ». Sa belle-sœur est elle aussi « *embarrassée par ce mauvais air* ». Plusieurs autres en sont « *chagrins* ». En somme, la crise est rest  e vive et Jean Cotrau, « *ayant l'esprit brouillé* », sollicite encore une fois l'intervention de l'abbé Sigogne.

Ces lettres sont d'un intérêt extraordinaire pour l'histoire de l'Acadie, voire de l'Amérique française. D'abord, parce qu'elles nous décrivent d'une manière assez détaillée des cas de possession diabolique et d'exorcismes populaires, ce qui est très rare, voire unique, dans nos sources. Mais aussi parce que ces documents nous révèlent la persistance tenace d'une culture populaire, qui s'était transmise chez les Acadiens, malgré le déracinement culturel du Grand Dérangement. Il nous a donc semblé opportun, dans ce colloque sur le patrimoine religieux de la Nouvelle-Écosse, d'attirer l'attention sur cet   pisode². Nous proposons d'abord la transcription quasi intégrale de la première lettre, dans une adaptation en français moderne³. Nous proposerons ensuite quelques éléments d'interprétation, avec des citations occasionnelles de la troisième lettre.

Le récit commence par la constatation d'une crise, qui demande une intervention urgente. L'interprétation de cette crise comme étant une possession diabolique (« *ayant reconnu qu'elle était possédée d'un Esprit impur* ») est proposée par les habitants eux-mêmes, avant toute intervention du prêtre.

Nous sommes tous ici bien en peine au sujet de notre fille enchantée par des mondains. Voyant cette fille malade d'une maladie inconnue, nous avons demandé à Dieu de connaître cette maladie. Nous avons fait pour cela à Dieu des vœux et des prières. Ayant reconnu qu'elle était possédée d'un Esprit impur, nous avons cru devoir l'en délivrer.

C'est ici qu'entre en jeu le recours, par le père de la jeune fille, après consultation et avec la collaboration des voisins, à la culture traditionnelle dont les racines, par tradition orale, remontent à la période d'avant le Grand Dérangement :

Ne sachant que faire, je me suis informé aux voisins de ce qu'il faudrait faire. On m'a dit qu'on avait ou   dire que du temps de

2. Nous allons publier incessamment, dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* (vol. 60, n   4, printemps 2007, p. 487–515), une édition critique de tous les textes relatifs à cette affaire, complétée par un commentaire historique et anthropologique plus approfondi.
3. L'original de cette lettre se trouve dans les archives du Centre acadien de l'Université Sainte-Anne, MG 9 (Fonds Jean-Mandé Sigogne), boîte 9, dossier 6a.

l'Acadie [selon le texte original: « on ma dit qu'on avoient ouit dire que du tems de la cadî »] on avait une recette⁴ par lequel on les délivrait sans savoir que c'était un crime. J'ai demandé qu'on le fît, et voici l'opération. (ill. 1)

Le texte continue en nous donnant la description de ce rite populaire d'exorcisme ou conjuration :

Nous avons premièrement fait la prière afin que Dieu bénisse notre entreprise, ayant fait venir pour cela une compagnie de mes voisins. Après cela, nous avons pris un pot de terre neuf avec cent aiguilles et deux cents épingles et un canif tout neuf avec le cœur d'une poule noire et de l'urine de la personne. Nous avons bouilli cela ensemble, mais cela n'a pu réussir jusqu'au bout par faute d'urine. Le lendemain, nous avons reconnu que notre entreprise avait opéré quelque chose. Nous avons continué la nuit suivante, mais n'étant pas arrivé au but que nous nous étions proposé, nous avons cru devoir aller à vous comme étant notre pasteur, que vous auriez la bonté de nous aider dans notre malheur, tant pour nous éclaircir si nous commettons du mal ou non, que pour autre chose.

2. Un fait, mais trois registres d'interprétation

Ce qui frappe d'abord, à la lecture des textes, est que cet événement traumatisant est décrit par les acteurs eux-mêmes selon trois registres différents d'interprétation, qui font appel à trois systèmes culturels différents : le registre de la possession diabolique, le registre de la maladie et le registre de la magie (sorcellerie ou envoûtement).

a. Le registre de la possession

On peut définir la possession comme un état psychologique dans lequel un sujet se sent envahi contre son gré par une présence étrangère, qui prend possession de ses facultés⁵. Le fait décrit par Jean Cotrau semble appartenir à ce genre de phénomènes. Constatons d'abord que Jean Cotrau

4. Dans le texte original, le terme employé est un *recéde*, évidemment erroné, que nous avons corrigé en une *recette*, mais qui pourrait aussi être corrigé en un *remède*.

5. Une définition plus large, qui comprend la possession telle qu'entendue ici (*spirit possession*), mais aussi la possession rituelle (*spirit mediumship*) et la possession chamanique, est proposée par Vincent Crapanzano : « *Spirit possession may be broadly defined as any altered or unusual state of consciousness and allied behaviours that is indigenously understood in terms of the influence of an alien spirit, demon, or deity.* » Voir « Spirit possession », dans Mircea Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New-York / Londres, vol. 14 (p. 12–19), 1987, p. 12.

faire; on ma dit qu'on avoient ouit dire que
 du tems de la cadi on avoient un recède par le
 quel on les delivroient sans savoir que setoit un
 crimme j'ai demandé qu'on le fit; et voici l'opérat-
 tion nous ont. premièrement fait la priere afin
 que Dieu benissie notre entreprise, ayant fait
 venir pour cela une compagnie de mes voisins
 apres cela nous on prie un pot de terre neuf
 avec cent Eguilles et deux cent Speingles et un
 ganif tous neuf avec le coeur d'une Boul noire
 et de l'urine de la personne nous ont bouilli
 cela ensemble, mais cela n'a put réussir jusqu'aux
 bout par faute d'urine; le lendemain nous ont
 reconnu que notre entreprise avoient opéré quelque
 chose nous ont continué la nuit suivante, mais n'étan-
 pas arrivés aux but que nous nous étions proposéz.
 nous on vut devoir aller à vous comme étant
 notre Pasteur que vous auriez la bonté de nous
 aider dans notre malheur, tant pour nous éclair-
 cir si nous en avons besoin.

1. Extrait de la lettre de Jean Cotrau à Jean-Mandé Sigogne, le 24 septembre 1810, Archives du Centre acadien, Université Sainte-Anne, MG 9 (Fonds Jean-Mandé Sigogne), boîte 9, dossier 6a.

utilise lui-même la terminologie de la possession, quoiqu'elle ne soit pas exclusive. À l'entendre, sa fille « *était possédée d'un Esprit impur* », dont il fallait la « *délivrer* ». Du temps de l'Acadie, on connaissait une recette par laquelle on les « *délivrait* ». Ce sont là des termes traditionnels dans la description d'une possession.

Nous constatons aussi que certains traits du comportement de Rosalie Cotrau (nous ne savons rien de celui d'Anne Doucet) correspondent à l'état que les anthropologues désignent comme possession, et aux caractéristiques que le rituel de l'exorcisme du diocèse de Québec considère comme typiques de la possession⁶. Parmi ces éléments, on relève que cet esprit avait « *pris possession* » de la personnalité de Rosalie Cotrau. Il parlait par sa bouche : « *l'Esprit impur parlant par sa bouche* ». Il donnait par elle des ordres : « *il m'a fait de grandes protestations* », il a « *fait défense à ma fille de le nommer sous peine de vie* ». Par elle, cet esprit « *reprocha les vices d'un chacun en tempêtant et en jurant* ». C'était un esprit mauvais, qui la « *tourmentait* », l'« *agitait* » et « *la faisait entrer dans une grande fureur* » (troisième lettre). Cet esprit provoquait en somme un renversement de la personnalité. Relevons enfin que cet esprit ne voulait pas révéler son nom, mais que la prière du prêtre, selon le témoignage de la troisième lettre, l'obligea à se révéler : « *il était obligé de se faire connaître à cause des prières que vous aviez faites à l'église le dimanche, et il ne pouvait plus se cacher* ». Or obliger le démon à dire son nom est une étape majeure de l'exorcisme officiel, d'après les termes du *Rituel du diocèse de Québec*⁷.

On remarquera néanmoins que cette description reste quelque peu en deçà d'une possession diabolique classique. Cette possession, si on veut ainsi la qualifier, est une possession « faible ». D'abord, il est remarquable qu'aucun des acteurs ne donne du phénomène une qualification théologique ou religieuse explicite, en désignant ouvertement cet « *Esprit impur* » comme démon, diable, Satan, ou autre terme à connotation religieuse. On relève ensuite que les symptômes physiques de la possession sont moins accentués que dans des formes plus graves, lesquelles comportent une force physique extraordinaire, des

6. Voir T.K. Oesterreich, *Les Possédés – La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au moyen âge et dans la civilisation moderne*, trad. française de R. Sudre, Paris, Payot, 1927, 478 p., et Adolph Rodewyk, *Possessed by Satan : the church's teaching on the devil, possession, and exorcism*, trad. de Martin Ebon, Garden City, N.Y., Doubleday, 1975, 190 p.

7. « *Les interrogations & demandes les plus nécessaires à faire sont de demander aux Démons les noms qu'ils portent, quel nombre ils sont, depuis quel temps ils sont entrés dans le possédé, & par quelle cause Dieu a permis qu'ils y soient venus* » (*Rituel du diocèse de Québec*, publié par l'ordre de M^{gr} Saint-Val[il]ier, évêque de Québec, Paris, chez Simon Langlois, 1703, p. 592).

mouvements désordonnés et une agressivité extrême. Le renversement de la personnalité n'est apparemment pas aussi grave que dans d'autres cas, où l'on observe un changement radical de la voix, et parfois de la physionomie, et surtout une rage de négation des valeurs de la personnalité normale du possédé⁸. La connaissance de choses cachées se réduit à la mention des vices reprochés à chacun, sans les phénomènes plus spectaculaires qui accompagnent d'autres possessions, notamment la xénoglossie, ou don de parler une langue inconnue, que le *Rituel* romain considère comme une preuve décisive de la possession diabolique⁹.

b. Le registre de la maladie

Par ailleurs, ces mêmes phénomènes sont décrits par les acteurs avec des terminologies qui supposent d'autres catégories d'interprétation, en interaction variée avec celle de la possession. La catégorie la plus constante est celle de la maladie. Pour l'abbé Sigogne, la cause est entendue : « *la maladie de la fille à Jean Cotterau* », ou ailleurs, plus crûment, « *les filles dérangées de Tousket* ».

Cette terminologie traduit certainement une culture cléricale, plus rationaliste et sophistiquée que celle des paysans. Mais elle traduit aussi, probablement, chez un prêtre aussi traditionaliste que l'abbé Sigogne, le souci de suivre les directives pastorales de l'époque. R.-L. Séguin signale en effet un cas arrivé à la Pointe de Lévy en avril 1799, dans lequel les fidèles demandent à leur curé de pratiquer l'exorcisme sur une femme saisie de convulsions. Le curé ne veut pas acquiescer à leur requête, jugeant qu'il s'agit d'une simple maladie. Le vicaire général intervient dans l'affaire, en écrivant aux paroissiens une lettre sévère, dans laquelle il les accuse de proposer à tort une interprétation surnaturelle d'un fait qui relève de la médecine¹⁰. Comme dans le cas du curé Sigogne, le clergé interprète en clef naturaliste ce que les fidèles interprétaient encore en clé religieuse.

Mais Jean Cotrau utilise lui aussi cette catégorie, et de façon peut-être plus constante que celle de la possession : « *voyant cette fille malade d'une maladie inconnue* », « *nous avons demandé à Dieu de connaître cette*

8. « *Même si celui-ci [l'individu dans son état normal] est dépeint comme bon et irréprochable, les paroles proférées par la voix étrangère dénoncent la plupart du temps une conduite grossière et crapuleuse, foncièrement hostile à toute idée reçue, éthique ou religieuse. Les récits de ces cas particuliers sont pleins d'expressions odieuses et d'injures de toute sorte.* » (Oesterreich, *op. cit.*, p. 34).

9. Voir *Rituel du diocèse de Québec*, *op. cit.*, p. 590.

10. Il ajoute que cette interprétation démonologique ne survit que dans les campagnes, tandis que dans les villes elle est dépassée; voir Robert-Lionel Séguin, *La Sorcellerie au Québec du XVII^e au XIX^e siècle*, [Montréal et Paris], Éditions Leméac et Payot, [1978], p. 140.

maladie », « *elle a été guérie, et parfaitement guérie* ». Ailleurs, dans la troisième lettre, il dira que « *les filles qui étaient malades sont guéries* », « *Anne Doucet fut guérie le dimanche* », « *Anne Doucet était guérie* ». Il se peut que cette interprétation ne soit pas spontanée chez Jean Cotrau, mais plutôt influencée plus ou moins consciemment par celle de l'abbé Sigogne, car elle apparaît surtout dans la dernière lettre, après la visite et l'intervention du missionnaire.

c. *Le registre de la magie*

On relève enfin une troisième catégorie, utilisée elle aussi à maintes reprises, à savoir celle de la magie noire, de l'envoûtement, de la sorcellerie, du mauvais sort : « *nôtre fille enchantée par des mondains* »; et, dans la troisième lettre, « *pourquoi il avait ensorcelé ma fille* ». Les deux rites d'exorcisme populaire se placent clairement dans cette ligne.

La perception des événements de la part des acteurs se situe donc dans un équilibre instable entre trois systèmes d'interprétation, diversement perçus par chacun : les systèmes religieux (possession diabolique, action du démon), scientifique (maladie, dérangement psychologique) et folklorique (sorcellerie, mauvais sort). Une lecture attentive des textes permet de constater que chacun des acteurs utilise plusieurs catégories. Cela est évident pour Cotrau, qui parle presque indifféremment de possession, de maladie et d'ensorcellement. Le curé Sigogne, pour autant que nous puissions en juger par sa lettre, parle de maladie, mais sa prière publique du dimanche suppose une interprétation démonologique, car le démon de Rosalie Cotrau avoue qu'« *il était obligé de se faire connaître à cause des prières que vous aviez faites à l'église le dimanche* ».

3. *Un rite aux racines lointaines*

La fille de Jean Cotrau a donc été « *enchantée par des mondains* ». Le terme *enchantée* semble assez clair, car il est proche des équivalents sémantiques que proposent les dictionnaires (*charmer, ensorceler, envoûter*). Par contre, il n'est pas facile de trouver un sens convaincant pour le terme *mondains*. Le sens sociologique du terme, qui le relie à la haute société, ne s'applique évidemment pas dans ce contexte populaire et rural. Mais si l'on relie *mondain* à la notion morale de conduite libre, voire sensuelle, et éloignée des valeurs religieuses¹¹, il est possible de

11. « *Personne attachée aux plaisirs de ce monde* », « *qui est attachée aux biens et aux plaisirs de ce monde, qui témoigne de cet attachement* » (*Trésor de la langue française – Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789–1960)*, publié sous la direction de Paul Imbs, Paris, Éditions du Centre national de recherche scientifique, t. 11, 1971–1994, p. 998).

trouver dans l'entourage immédiat de cet événement une explication plausible du terme. Nous apprendrons en effet dans la troisième lettre que le démon qui habitait Rosalie Cotrau « *se nommait Joseph Frédéric Mius* ». Or, ce personnage était, selon ce que révèlent les registres paroissiaux, un voisin célibataire (il se maria en 1815), beaucoup plus âgé que les deux jeunes filles (il avait alors 40 ans), et qui n'avait été baptisé qu'à l'âge de 33 ans. Le fait que le démon possesseur soit identifié comme étant un être humain est chose peu courante, d'après les ethnologues, mais quand même assez bien documenté, et l'on rencontre même quelques cas dans lesquels la possession semble occasionnée par un rapport sentimental qui a mal tourné¹².

Il est pensable que ce célibataire ait été quelque peu « *mondain* », à savoir un Don Juan de village aux mœurs plutôt libres¹³. Ou, même sans recourir à cette hypothèse, s'est-il passé quelque chose entre la jeune fille de quatorze ans et demi, sans doute déjà promise ou fiancée à Sylvain Doucet (qu'elle épousera six mois plus tard, le 29 avril 1811), et le joyeux célibataire? Celui-ci a-t-il fait à la jeune des avances ou posé des gestes de nature à la déstabiliser par rapport à son mariage imminent? Ou a-t-elle tout simplement fantasmé, pour des raisons et dans un cadre qui nous échappent, autour de ce personnage atypique? Est-il possible que le trouble d'Anne Doucet, sœur de Sylvain et donc future belle-sœur de Rosalie, soit dû à la même cause, ou plus simplement à une connivence, ou partage d'expériences, entre les deux jeunes filles?

Nos textes ne nous permettent pas de répondre de façon certaine à ces questions, mais le sens moral et religieux de *mondain* devient fort plausible, d'autant plus que, comme nous le savons par un autre témoignage, dans la famille Cotrau « *ce sont tous du monde très religieux* », à savoir l'opposé de *mondains*. La présence d'un voisin célibataire et libertin, replace « *l'Esprit impur* » qui habitait Rosalie dans un cadre fort concret de problèmes affectifs, voire sexuels. Le fait que Rosalie Cotrau sache qu'Anne Doucet avait été « *guérie* » et que par là « *elle fut tourmentée*

12. Selon Oesterreich, il est assez courant, dans plusieurs cultures, que les esprits possesseurs soient des humains, mais il s'agit généralement de défunts (*op. cit.*, p. 40–43). Toutefois, « *toute représentation d'une personnalité vivante peut conduire à la possession* », bien que de tels cas soient rares (*id.*, p. 41). On trouve, encore dans Oesterreich, le cas d'une femme qui éprouva soudain une passion pour un homme du voisinage, qui apparemment jouait un rôle passif dans l'affaire, et qui cessa brusquement toute relation avec la femme. Celle-ci devint, à ce qu'elle crut, possédée par l'esprit de cet homme (*id.*, p. 42; voir aussi, p. 64–65, un cas analogue concernant un homme).

13. Pour illustrer ce sens de mondain, le *Trésor de la langue française*, *op. cit.*, propose ce passage de Paul Morand : « *Don Juan est sensuel, irréligieux, indiscipliné, mondain* » (t. 11, p. 998).

doublement jusqu'au lendemain » peut signifier justement une connivence assez étroite des deux filles dans l'affaire.

D'après son père, Rosalie Cotrau est donc « *malade d'une maladie inconnue* ». L'inconnu de la situation déclenche l'angoisse, la recherche d'une interprétation et le recours à des moyens exceptionnels : « *nous avons demandé à Dieu de connaître cette maladie* » et « *nous avons offert pour cela à Dieu des vœux et des prières* ». Le monothéisme fondamental de la religion officielle intervient déjà ici et toute la démarche est encadrée dans cette croyance. Dieu sera nommé maintes fois dans le récit, à chaque moment clef de l'action. Le recours à Dieu sera aussi la phase ultime qui conclut toute la démarche, à la fin de la troisième lettre : « *c'est pourquoi nous implorons la miséricorde de Dieu afin qu'il nous délivre de ces dangers* ».

À la terminologie de la maladie succède celle de la possession : « *ayant reconnu qu'elle était possédée d'un Esprit impur* ». Le texte ne dit pas comment a été obtenue la certitude que cette maladie était une possession. Le mot « *Esprit* », avec la majuscule clairement indiquée dans le manuscrit, semble exprimer une référence certaine au diable. Le sens de l'adjectif *impur* est plus difficile à préciser. Il peut s'agir d'un qualificatif générique, sans signification particulière. Mais il nous semble plus probable que le terme *impur* comporte une connotation éthologique ou morale, qui le relie d'une façon ou d'une autre au sexe. Dans les cas de possession diabolique féminine, surtout d'adolescentes, il est courant de constater un renversement de la personnalité ou des valeurs morales habituelles, en ce qui concerne la sexualité : la jeune fille dit des grossièretés, montre ses seins ou ses parties génitales, exprime crûment des désirs sexuels. Cette ligne d'interprétation est d'autant plus probable, si on accepte l'hypothèse, émise plus haut, selon laquelle le point de départ de toute cette affaire a été un événement ou phénomène quelconque de « *déstabilisation affective* ».

Face à cette situation dramatique, le témoin constate d'abord l'absence de codes culturels bien définis : « *Ne sachant que faire* ». Intervient alors le recours aux voisins : « *Je me suis informé aux voisins de ce qu'il faudrait faire.* » Ce recours « *aux voisins* » est un trait caractéristique de la culture populaire, qui est culture collective. Le groupe intervient ailleurs dans le récit : la prière est faite en commun. « *[A]yant fait venir pour cela une compagnie de mes voisins* », on invoque les témoignages du groupe (« *nous sommes dix personnes témoins de tout ceci* »).

Les voisins introduisent Jean Cotrau à un autre niveau, moins ordinaire, de la culture folklorique, à savoir des remèdes qu'il faut exhumer d'une mémoire plus lointaine. La tournure très expressive du texte original (« *on ma dit qu'on avoient ouï dire que du tems de la cadi* »)

pourrait laisser entendre que cette tradition orale était faible et n'était plus dans le souvenir immédiat de tous. Mais il faut se rappeler que le père, comme nous le savons par d'autres documents, était d'origine normande et avait été intégré à la communauté locale seulement à l'âge adulte, par le mariage. La phrase signifie donc d'abord que le père doit s'en remettre à la culture acadienne, n'ayant pas de réponse culturelle propre pour cette situation de crise. La tradition qu'on lui rappelle remonte en arrière de presque un siècle, *du tems de la cadi*, avant le « Grand Dérangement », et prouve l'extraordinaire résistance de la culture populaire.

Fort de cette lointaine tradition, le père de la fille demande que l'on applique cette « *recette* » ou « *opération* ». C'est donc le père qui prend la décision d'appliquer ce remède (« *j'ai demandé qu'on le fît* »), mais on ne nous précise pas qui se charge de l'exécuter. On procède donc d'abord à une prière commune (« *ayant fait venir pour cela une compagnie de mes voisins* ») « *afin que Dieu bénisse notre entreprise* ». Ce rapprochement inhabituel d'une prière adressée au Dieu du dogme chrétien pour assurer la réussite d'une entreprise de nature non chrétienne est un exemple frappant de syncrétisme entre éléments chrétiens (la prière) et éléments folkloriques (le rite). La procédure rituelle qui doit délivrer la jeune fille de son « *Esprit impur* » est par la suite clairement décrite : « *[N]ous avons pris un pot de terre neuf avec cent aiguilles et deux cents épingles et un canif tout neuf avec le cœur d'une poule noire et de l'urine de la personne. Nous avons bouilli cela ensemble.* »

Tous les éléments de ce rite sont fortement enracinés dans la culture populaire, avec une documentation qui remonte plusieurs siècles en arrière, et pour lesquels on peut identifier des parallèles certains dans le folklore, en France et en Amérique française, parfois jusqu'à l'époque actuelle¹⁴.

La poule noire joue un rôle majeur dans la magie diabolique, et cela depuis le Moyen Âge¹⁵. Le cœur est universellement considéré comme

14. Voir Marcelle Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Paris, Plon, 1958; Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966; et Marc Leproux, *Médecine, magie et sorcellerie*, préface de Arnold van Gennep, Paris, PUF, 1954, 286 p. Il serait intéressant — mais cela dépasserait les limites de notre article — de mener une enquête systématique dans le folklore des diverses régions de France, notamment celles qui ont davantage contribué au peuplement de l'Acadie, pour élucider plus à fond des analogies avec le rite décrit ici.

15. « *Cette poule, comme chacun sait, joue un très grand rôle dans les maléfices des sorciers* » (A. De Chesnel, *Dictionnaire des superstitions, erreurs, préjugés et traditions populaires*, Paris, J.P. Migne, 1856, col. 927). « *Au moyen âge, la poule, notamment celle de couleur noire, se distinguait par son rôle dans l'évocation du diable qui, selon les démonologues, prenait parfois l'apparence du volatile pour assister au sabbat* » (Éloïse Mozzani, *Le Livre des superstitions – Mythes, croyances et légendes*, Paris, Laffont, 1995, p. 1479 (art. « Poule », p. 1479–1484).

l'organe central des vivants, le symbole de la vie elle-même. Le cœur de la poule noire est donc une incarnation symbolique du diable. Les aiguilles (au nombre symbolique de cent), les épingles, et le petit couteau sont un moyen traditionnel pour infliger du mal dans les rites d'envoûtement¹⁶. L'urine est elle aussi un élément couramment utilisé dans les maléfices, sur la base de divers présupposés symboliques¹⁷. Le pot est neuf, parce que l'on n'utilise pas les outils de la vie ordinaire pour un rite de ce genre. On remarquera enfin que le rite est accompli la nuit, comme le laisse entendre le détail chronologique « *nous avons continué la nuit suivante* ».

Le sens de ce rite nocturne devient alors évident. On veut faire souffrir l'*ersatz* ou remplaçant symbolique du diable, par l'action de le bouillir dans l'urine, en le blessant par des aiguilles, des épingles et un couteau, pour qu'il quitte la personne possédée. L'ensemble du rite est structuralement analogue à celui de l'envoûtement par des statuettes de cire ou de glaise, dans lesquelles on enfonce des aiguilles vierges, pour provoquer le dépérissement ou la mort de l'individu représenté par la statuette. Cette forme d'envoûtement était courante en France au ^{xvii}^e siècle, comme dans bien d'autres cultures, notamment dans des régions d'où partirent des colons pour les établissements des Amériques. Leproux en a relevé l'observance, encore au ^{xix}^e siècle, en Angoumois et en Saintonge¹⁸.

On peut d'ailleurs citer au moins deux témoignages parallèles qui concernent la Nouvelle-France. Le premier vient d'un procès du 7 août 1671, dans la Prévôté de Québec, où Marie Boutine, veuve de Pierre Boutin, est accusée d'avoir demandé à une amie « *de luy apporter un pot neuf Et des Esquilles, et que lad boutine fist bouillir Les Esquilles avec de leau dans le pot A dessein doster le sort A son deffunct Mary* »¹⁹. L'autre témoignage vient du folklore de la Beauce québécoise : « *Une pratique de sorcellerie utilisée autrefois dans la Beauce pour se venger des "jeteux de*

16. La documentation ethnologique est, ici encore, très abondante. Voir les exemples détaillés proposés par Marc Leproux, *op. cit.*, p. 238 : pour combattre le maléfice du nouage de l'aiguillette, « *on transperçait d'une multitude d'aiguilles un cœur d'animal* » ; et p. 239–240 : « *L'emplacement de choix pour enfoncer les épingles étant la région cordiale, le sorcier simplifie sa tâche en remplaçant la figurine par un cœur d'animal. Dans la région confolentaise, c'est un cœur de bœuf, de mouton ou de poulet qui, arraché palpitant de la bête, est lardé d'épingles... Il est ensuite enfermé dans un pot.* »

17. « *On délivre une personne ou un animal d'un sortilège en faisant bouillir son urine* » (Éloïse Mozzani, *op. cit.*, p. 1748) ; « *Chez la plupart des primitifs, l'urine, comme les cheveux, les rognures d'ongles, et les sécrétions (salive, sueur, etc.), contient l'âme d'un individu* » (*ibid.*).

18. La documentation recueillie par Marc Leproux, *op. cit.*, p. 238–241, concorde avec plusieurs éléments du rite décrit par Cotrau.

19. Textes originaux et contexte dans Robert-Lionel Séguin, *op. cit.*, p. 98–99.

sorts" consistait à faire bouillir des aiguilles enfoncées dans un peloton de laine, causant à celui-ci des souffrances atroces et l'obligeant ainsi à accepter la volonté de la personne effectuant cette pratique. »²⁰

La remarque suivante (« *cela n'a pu réussir jusqu'au bout par faute d'urine* ») révèle la faible maîtrise technique du rite utilisé. On se trompe sur la quantité des ingrédients et l'on semble oublier que, selon la logique de ces symboles, les épingles et le couteau devraient être enfoncés dans le cœur. Du point de vue psychologique, on doute et on est incertain. On croit reconnaître un progrès, puisqu'on continue le lendemain. Mais quand le rite ne semble pas réussir, on arrête l'expérience, on sent le besoin de recourir à l'autorité officielle : « *nous avons cru devoir aller à vous comme étant notre pasteur, que vous auriez la bonté de nous aider dans notre malheur, tant pour nous éclaircir si nous commettons du mal ou non, que pour autre chose* ». Ici, l'Église n'a même pas besoin de condamner et interdire la culture folklorique. Ce sont les acteurs eux-mêmes qui passent du système folklorique au système officiel.

4. Le triomphe de la culture chrétienne officielle

À partir de ce moment, la subordination de l'ancien système culturel à celui de l'Église devient totale. La lettre de Jean Cotrau au missionnaire se termine en effet ainsi :

Mais nous sommes toujours dans la peine ayant reconnu de vous par les envoyés que nous avons commis un crime en agissant de la sorte. Nous en demandons tous pardon à Dieu d'un cœur sincère. Maintenant nous voulons savoir de vous quel est notre devoir, ne cherchant point d'excuse dans notre offense, vous disant simplement que nous avons la vue de faire du bien, nous attendons la réponse de ceci au plus tôt possible, et de nous dire si vous avez le pouvoir de nous donner l'absolution ou si nous (devons) l'attendre de l'évêque. En ce cas il faudra faire diligence nous soumettant à tout ce qu'il faudra faire pour cela afin d'attirer la bénédiction de Dieu sur nous.

Cette subordination comporte un aveu d'ignorance, la demande anticipée du pardon et l'acceptation anticipée d'une pénitence, la reconnaissance du rôle de l'autorité, l'inquiétude et l'angoisse d'avoir agi en dehors du système officiel. Il est probable en effet que, par ces

20. Pierre Des Ruisseaux, *Croyances et pratiques populaires au Canada français*, Montréal, Éditions du jour, 1973, p. 78. Voir plusieurs cas tout à fait analogues, concernant diverses régions de la France, au XIX^e siècle, dans Marcelle Bouteiller, *op. cit.*, p. 94–95.

envoyés, l'abbé Sigogne avait déjà prévenu Cotrau et ses voisins que le *Rituel du diocèse de Québec* défendait sévèrement, dans le cas d'une présumée possession diabolique, de consulter « *les Magiciens ou les Sorciers, ou d'autres que les Ministres de l'Église; ou de se servir de quelque superstition, ou autre moyen illicite* »²¹. En les semonçant sur le « *crime* » qu'ils avaient commis, il avait dû évoquer l'éventualité d'avoir à recourir à l'évêque pour les en absoudre, comme Jean Cotrau montre qu'il sait.

Dans les discussions historiographiques récentes sur la religion populaire, très bien analysée par Micheline Laliberté dans sa thèse de doctorat²², la religion populaire est présentée selon deux lignes très diverses d'approche et d'interprétation. Selon une première ligne, la religion populaire n'est pas foncièrement différente par rapport à la religion officielle. Elle représente plutôt l'ensemble des variations et des adaptations que la religion officielle subit chez les fidèles ordinaires, selon les divers contextes historiques et sociaux. Selon des formulations particulièrement nettes de cette approche, « *la religion populaire est l'expression populaire de la foi chrétienne* »; « *la religion populaire chrétienne est catholicisme populaire, distinct, mais non différent par rapport au catholicisme cultivé [...]. La religion populaire chrétienne est la forme dans laquelle le peuple chrétien a reçu, intériorisé et exprimé le message chrétien, prêché par la hiérarchie et formulé par la théologie* »²³. En somme, selon cette approche, le « populaire » est, dans le domaine religieux, du « popularisé ». Selon une deuxième ligne, par contre, l'élément essentiel qui caractérise la religion populaire est la présence en celle-ci de la culture folklorique, comme composante primordiale et structurale²⁴. Il y a religion populaire là où il y a symbiose de folklore et de religion officielle, par le double processus de christianisation du folklore et de folklorisation du christianisme.

Dans le cas des possessions et des exorcismes du sud-ouest de la Nouvelle-Écosse, la religion populaire ne se situe exactement ni dans l'un ni dans l'autre de ces points extrêmes, mais plutôt dans une tension et dans un conflit interne entre deux systèmes culturels. Face à une crise grave et imprévue, les paysans du Bas-de-Tousquet s'adressent d'abord

21. *Rituel du diocèse de Québec*, p. 570.

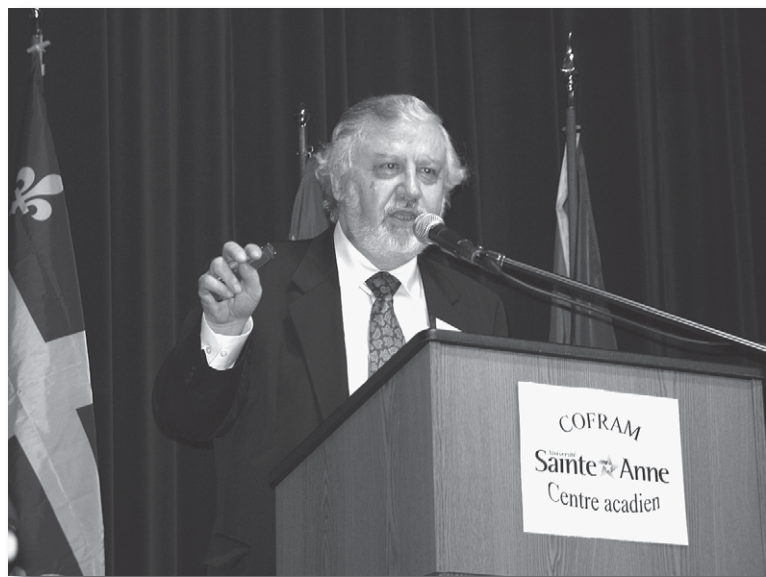
22. Micheline Laliberté, « La Religion populaire en France à la fin du moyen âge : fécondité et limites d'une catégorie historiographique », thèse de doctorat, Université de Montréal, 1999, ix, 402 p.

23. Giuseppe De Rosa, *La Religione popolare: storia, teologia, pastorale*, Rome, Edizioni Paoline, 1981, p. 82–83.

24. Voir Jean-Claude Shmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique », *Annales*, vol. 31, 1976, p. 941–953, selon qui « *la "religion populaire" ne peut être dissociée de l'ensemble de la culture folklorique* » (p. 944).

à la culture folklorique pour y trouver une solution, tout en l'intégrant au système officiel par des prières et des vœux. Mais finalement, incertains de leur action et de la légitimité de cette culture, ces mêmes paysans demandent à la religion officielle, par des directives du curé ou de l'évêque, de juger et régler leur culture traditionnelle. Les deux exorcismes populaires (conjuraison nocturne et immersion) gardent leur structure propre et un certain degré d'autonomie, sans être nullement « christianisés ». Les prières et les vœux, ainsi que le recours à la hiérarchie officielle, gardent leur nature propre, sans être nullement « folklorisés ».

Dans notre cas, il s'agit donc moins d'une contamination réciproque des deux systèmes que d'une tension dynamique entre deux cultures distinctes, mais inégalement vivantes, dont la plus forte finira par éliminer l'autre. Une grande partie de la religion populaire acadienne s'explique, d'après nous, par les jeux et les issues alternes, selon les milieux et les époques, de cette tension dynamique entre le système folklorique et le système ecclésiastique.



Pietro Boglioni